

Трансформация феноменологии религии во второй половине XX в.

М. А. Коднев,

аспирант кафедры культурологии БГУ культуры и искусства

Введение

Феноменология религии – специфический подход в исследовании религии, сформировавшийся в начале XIX в. и в период между двумя мировыми войнами, занимавший фактически центральное место в методологии наук о религии и претендовавший на создание единого смыслового и терминологического поля, которое должно было связать различные дисциплины, изучающие религии. В середине 60-х годов XX в. этот подход был подвергнут справедливой, хоть и необоснованно жёсткой критике мировым научным сообществом. Однако стало ясно, что в рамках своего классического варианта феноменология религии больше не соответствует требованиям современной научной методологии. За разработку новых подходов

в феноменологии религии взялись такие известные учёные, как Ж. Ваарденбург, В. Гантке, К. Кольпе, А. Шарма и др. Споры о допустимости и границах феноменологического метода изучения религии не утихают по сей день. Феноменологическое изучение религии является актуальной темой как на международных феноменологических конференциях, так и на специальных симпозиумах, посвящённых феноменологии религии (например, на III Всемирном феноменологическом конгрессе в августе 2004 г. в Оксфорде, где под руководством известного американского феноменолога религии Т. Ребы была организована секция «Феноменология религии»).

1. Отличительные черты классической феноменологии религии

Термин, выбранный для обозначения этого подхода, возможно, не слишком удачный, к тому же вариантов феноменологии религии существовало столько же, сколько и самих феноменологов. Однако, несмотря на разнообразие пониманий методов, предметов и целей дисциплины, феноменологический подход при исследовании религии можно охарактеризовать следующими признаками: дескриптивная работа и использование сравнительного метода, с целью систематизировать и типологизировать феномены; оппозиция редукционизму и автономность; аисторизм; использование методов *эпохе* и

эйдетического видения с целью проникновения в сущностные структуры религиозных феноменов; акцентирование на «иррациональном» характере религии и уверенность в недостатке сугубо рациональных методов изучения религии, а также использование «понимающего» подхода вместо «объясняющих» подходов естественных наук (классическая феноменология религии и её критика сравнительно подробно описана в русскоязычной и мировой литературе, поэтому тут нами представлена лишь в общих чертах; подробнее см. [2, с. 84–107; 4, с. 279–282; 9, с. 320–323].

2. Критика классической феноменологии религии

После Второй мировой войны методологическая программа феноменологии религии была подвергнута жесточайшей критике. Генерализирующие обобщения феноменологии религии не всегда подтверждались фактами, причём эмпирический материал собирался аисторично, вырываясь из культурного и исторического контекста. Классическая феноменология религии недостаточно внимания уделяла институциональному и социологическому аспекту религии. Это связано с принципиальной антиредукционистской позицией и безапелляционным провозглашением религии феноменом *suī generis*. Однако сами феноменологи религии редуцировали всё многообразие религии лишь к религиозному опыту и феноменологической методологии. Характерной чертой являлась скрытая богословская позиция, а также чрезмерный акцент на субъективной стороне работы

феноменолога, включавшим такие процедуры, как «эмпатия», «вчувствование» и пр. Таким образом, почти все феноменологии религии вышли за рамки чистого описания и эмпирической работы с феноменами [1, с. 174–176; 4, с. 282–284; 9, с. 327–329]. Д. Аллен пишет, что если феноменологи религии хотят отстоять свой метод в XXI в., то им предстоит решить как минимум следующие задачи: 1) наметить более тесное методологическое сотрудничество с историческими, филологическими и другими контекстуальными дисциплинами; 2) адекватно ответить на критику и показать специфичность и самостоятельность своей методологической программы; 3) более критично подходить к собственной методологии, а также разработать процедуры верификации полученных результатов [4, с. 284].

3. Основные тенденции неклассических версий феноменологии религии

3.0. О трансформации феноменологии религии. В настоящее время не приходится говорить о возрождении классической феноменологии религии. Но во второй половине XX в. произошла радикальная трансформация основных положений этого метода и его основных положений при сохранении специфического подхода к анализу религиозных феноменов, заключающегося прежде всего в антиредукционистской позиции, вниманию к опыту Другого, а также нацеленности скорее на понимание и интерпретацию, а не на индуктивное объяснение. Далее мы рассмотрим основные векторы переосмысленной методологии феноменологии религии.

3.1. Внимание к культурно-историческому контексту. Неклассическая феноменология религии пересмотрела взгляды на религию как сугубо автономный феномен. «Очарование» Священным (*das Heilige*) прошло, и религиозные феномены стали рассматриваться в контексте той культуры, в которой они были обнаружены. Деятельность groningenской рабочей группы по пересмотру основных методологических положений

феноменологии религии основывалась на тезисе ван Баарена: «Религия есть функция культуры, она связана и взаимодействует с другими функциями культуры» [7, с. 36]. Более того, было принято положение, что различные культурные феномены могут иметь как религиозное, так и нерелигиозное значение внутри культуры. Иными словами, феноменология религии больше не утверждает, что есть религиозные феномены «в себе», но признаёт многообразие приписываемых им значений и толкований (как религиозных, так и светских), которые и должны стать предметом исследования.

3.2. Исследование субъективных значений. Такого рода изменение интенций феноменологии религии во второй половине XX в. связано, как считает Ж. Ваарденбург, с принятием феноменологами того факта, что религиозные явления имеют прежде всего человеческое измерение. Воздерживаясь, согласно феноменологической традиции, от оценочных суждений об онтологическом статусе исследуемых явлений, их истинности или ложности, современные феноменологии

религии сосредоточены на исследовании смысла и значения феноменов так, как их воспринимают сами участники ситуации (в данном случае верующие или приверженцы той или иной религиозной традиции). Такой подход отличается и от традиционной теологически ориентированной феноменологии религии (à la Р. Отто или Фр. Хайлер), так и от редукционистских подходов к религии, практически целиком сводящих существенные черты религиозных феноменов (или феномена религии) к нерелигиозной сфере. Однако следует подчеркнуть, что такая работа по выяснению смысла явления не есть плод спекулятивных идеализаций, но ведётся всегда внутри *эмпирических* исследований. Следует отметить, что подобный интерес к герменевтической проблематике присутствовал в феноменологии религии ещё на классическом этапе её существования. Однако первоначальная попытка феноменологии религии «научно обосновать интерес к другим культурам» (Г. Киппенберг) потерпела крах из-за недостаточного внимания к методологической стороне исследования.

Методология феноменологии религии, как считают приверженцы этого метода, может оказаться как нигде полезной в области исследования смысловых конструкций реальности той или иной религии или религиозной группы. Хотя в перспективе можно было бы говорить и о *религиозно* конструируемой действительности в качестве собственного предмета феноменологии религии, как это делает Ж. Ваарденбург [10, с. 457]. Цель новой феноменологии религии, пишет Ж. Ваарденбург, сформировать общезначимые знания о субъективной стороне религии: «В идеале феноменология религии ведёт к максимально объективному исследованию субъективных толкований (Sinngewissungen)» [10, с. 442]. По словам Ж. ван дер Лёува, феноменолог призван лишь «быть свидетелем» того, что имеет религиозное значение для других людей в определённом контексте или ситуации.

3.3. Многообразие интерпретаций действительности. Контекстуализированная

феноменология религии, согласно своей герменевтической программе, описывает уже не столько многообразие религиозных форм и религиозных феноменов, сколько вариабельность и многообразие их интерпретаций. При этом чаще всего подчёркивается, что природа таких интерпретаций носит открытый, динамичный, диалогичный и перспективный характер. Исследование не замыкается лишь на доминантной (чаще институционализированной) интерпретации, но касается различных плоскостей, ориентаций и интенций культуры. Интерес к межкультурным и межрелигиозным контактам также характеризует новые подходы в феноменологии религии, которые сконцентрированы на понимании другой культуры или религии.

3.4. Проблема языка описания. Феноменологическая реконструкция, основанная на эмпирическом исследовании, оперирует значениями и интерпретациями, взятыми из самой религиозной традиции. Такой вариант феноменологической работы можно сравнить с некоторыми подходами культурной антропологии (например, с методом «участвующего наблюдения» в так называемых качественных методах), при которых исследуемая культура толкуется посредством интерпретационных категорий самой этой культуре. Преимущества такого подхода, по мнению феноменологов религии, в том, что категории истолкования не накладываются на исследуемые явления извне, но раскрываются как бы «изнутри». Такой подход не уменьшает научности. Во-первых, феноменолог не свою точку зрения пропагандирует и не занимается апологетикой «религиозного» мировоззрения. Такой «понимающий» подход к религии не обязательно должен защищать религию. Во-вторых, феноменология религии должна следить за тем, чтобы её эксплицитная эпистемология таковой и оставалась, не превращаясь в «имплицитную онтологию или теологию» [8, с. 281].

3.5. Интенция на Другого. Сегодняшний подход феноменологии религии, направленный на раскрытие интерпретаций и толкований феноменов, имеющих абсолютный (что в интерпретации феноменологов

религии это значит – религиозный) смысл для Другого. В акценте на категории Другого ощущается ещё одна значительная смена фокуса феноменологического исследования религии. Классическая описательная феноменология религии занималась феноменом «в себе и для себя». Параллельно ей развивавшаяся «понимающая» ветвь классической феноменологии религии делала ставку на эмпатическое переживание опыта Другого. Современная феноменология религии продолжает эту традицию, пытаясь посредством исследования толкований и интерпретаций раскрыть то, что для Другого имеет смысл и значение. Иными словами – увидеть жизненный мир другой культуры и религии так, как он переживается Другим. Разница между изучением объективного «смысла чего-либо» и более субъективным «значением для...» лаконично определяет трансформацию феноменологического метода исследования религии, делая этот проект близким герменевтическим штудиям. Таким образом, современная феноменология религии больше не унифицирует разнообразие опыта Другого, но работает над методологической и интерпретационной структурой, чтобы быть более внимательной к «голосу Другого». Очевидно, что плата за проект неопределённости терминологического аппарата и результатов наших исследований. Естественно-научный подход к исследованию социокультурных явлений проходит в рамках распланированного ожидания и ищет ответ, который уже подразумевается постановкой вопроса (как видим, тут он солидарен с позицией Т. Куна) [5, с. 397–398]. Открытый феноменологическо-герменевтический опыт превосходит рамки ожидания, ставит под вопрос всякое некритическое пред-понимание и открывает новые возможности для диалога и понимания. Таким образом, феноме-

нология ставит вопрос о критическом пересмотре исследователем собственной позиции, собственного взгляда на предмет, непроверенная «очевидность» которого искажает нашу готовность воспринять феномен так, как «он себя нам являет».

3.6. Прояснение роли исследователя.

Методология феноменологии религии основывается преимущественно на сравнительных исследованиях. При этом остро ставится терминологическая проблема, т. е. стало ясно, что языков собственной культурной или религиозной традиции исследования недостаточно для понимания существенных моментов другой религии. Так, принципиально эмпирически ориентированное феноменологическое исследование выходит и на уровень рефлексии над собственными основаниями, где исследуется влияние структур языка, пред-соглашений, предрассудков (в гадамеровском смысле этого слова), до-рефлексивного и эмоционального характера опыта. Работа над этим уровнем религиозно-философской проблематики возвращается к классической теме феноменологии религии – субъективной стороне исследователя, но разрабатывает её на новом уровне уже в контексте постнеклассической философии науки.

3.7. Прогностическая задача. В контексте современных межкультурных контактов современные версии феноменологии интересны ещё и тем, что пытаются не только понять и прояснить субъективные толкования религиозно интерпретируемой действительности, но и по возможности выявить социальные последствия религиозной динамики. Сами феноменологи отмечают, что ни в анализе религиозных изменений, ни в работе над интерпретацией смысла методология феноменологии религии не претендует на монополию, однако же представляет свой, оригинальный взгляд на предмет, что лишь подчёркивает многогранность исследуемого феномена [10, с. 453].

Заклучение

Трансформационные процессы в феноменологии религии ещё не вступили в фазу законченной теории, однозначно формирующей профиль дисциплины. Но, на наш взгляд, разработки неопеноменологов религии могут внести существенно новый взгляд на понимание природы религии как социокультурного феномена, структуры религиозного опыта, процессов сакрализации и секуляризации в культуре. Новые подходы в феноменологии религии также могут быть применимы в следующих областях: 1) при анализе смыслового религиозного конструирования действительности; 2) при герменевтической работе, связанной с проблемой восприятия и понимания других культур, их жизненного мира, смыслов и значений, имеющих для Другого абсолютный религиозный характер; 3) в практике современной межкультурной и межрелигиозной коммуникации, при разрешении межрелигиозных и этнических конфликтов; 4) при преподавании

религиоведческих и культурологических дисциплин как дополнение к исторической и контекстуальной частям, позволяющим акцентировать внутреннюю точку зрения другой религии или культуры.

Критики феноменологии религии представляют будущее изучения религии основанным прежде всего на исторических, филологических и социологических исследованиях, дающих нам объективное знание об однозначно определённом предмете. Однако, как пишет А. Михаэльс, «уверенность в фактическом [материале] означает увеличение формализма и теоретического редукционизма, при котором теряется специфически религиозное» [6, с. 492]. Усилия феноменологов религии всегда были направлены на то, чтобы при изучении религии не утратить это «специфически религиозное», которое собственно и определяет предмет религиоведения.

Список литературы

1. Красников, А. Н. Методологические проблемы религиоведения : учебное пособие / А. Н. Красников. — М. : Академический проект, 2007. — 239 с.
2. Красников, А. Н. Методология классического религиоведения / А. Н. Красников. — Благовещенск : Библиотека журнала «Религиоведение», 2004. — 148 с.
3. Пылаев, М. А. Феноменология религии как герменевтика «священного» (к методологии неопеноменологии религии) / М. А. Пылаев // Религиоведение. — № 2. — 2005. — С. 69—78.
4. Allen, D. Phenomenology of Religion / D. Allen // Encyclopedia of Religion / ed.-in-chief Mircea Eliade. — New York : The Free Press, 1987. — Vol. 11. — P. 277—282.
5. Gantke, W. Reflexion und Interpretation / W. Gantke // Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? / hrsg. Von A. Michaels. — Bern : Lang, 2001. — S. 393—407.
6. Michaels, A. Die Religionsphänomenologie ist tot — Es lebe die Religionsphänomenologie / A. Michaels // Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? / hrsg. von A. Michaels. — Bern : Lang, 2001. — S. 489—492.
7. Religion, Culture and Methodology / Th. P. van Baaren (ed.) [and oth.]. — The Hague : Paris, 1973. — 171 p.
8. Sharma, A. To the things themselves / A. Sharma. — Berlin ; New York : de Gruyter, 2001. — 311 p.
9. Waardenburg, J. Grundsätzliches zur Religionsphänomenologie / J. Waardenburg // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. — № 3. — 1972. — S. 315—335.
10. Waardenburg, J. Religionsphänomenologie 2000 / J. Waardenburg // Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? / hrsg. von A. Michaels. — Bern : Lang, 2001. — S. 441—469.